Jacek FILEK

ETYKA A OBECNOŚĆ ZŁA

Współczesna etyka, usiłująca za wszelką cenę, a więc również za cenę samej etyki, być nauką, jest wobec dziejącego się zła w szczególny sposób nieobecna. Już samo zło okazuje się czymś zgoła nienaukowym. Nauka zna jednostki chorobowe, zejście śmiertelne, zna odczuwanie bólu, zna pozbawienie wolności, życia, itd., ale nie zna zła.

I. ZŁO

Już Sokrates uczył nas, iż „dwa istnieją zła: wyrządzanie krzywd i doznawanie"[1]. Osiem stuleci później św. Augustyn, zagadnięty o zło, powiada, iż „używamy tego słowa w podwójnym znaczeniu: albo mówimy, że ktoś popełnił zło, albo że spotkało go coś złego"[2]. Jeszcze u progu współczesności J. J. Rousseau powie krótko: „Są tylko dwa rodzaje zła: zło, które ty czynisz, i zło, które ty cierpisz"[3]. Czyż jednak owa tradycja rozróżniania dwu rodzajów zła nie owocuje dziś pewnymi niebezpiecznymi dla etyki uproszczeniami? Przecież w horyzoncie tak zaprojektowanego podziału etyka skupić musi swą uwagę przede wszystkim na powstrzymaniu człowieka od czynienia zła oraz na sztuce unikania go i godnego znoszenia. Kiedy zatem człowiek, podejmując etyczny wymóg, nie czyni zła i kiedy nie dosięga go już zło wyrządzane mu przez innych, czyli kiedy człowiek nie staje się podmiotem zła ani jego przedmiotem, zdaje się być już poza złem. Zło miałoby go wówczas poniekąd nie dotyczyć i sumienie jego miałoby wówczas być już spokojne. Czy jednak takie skupienie uwagi na złu, które jedynie bezpośrednio, podmiotowo czy przedmiotowo, odnosi się do nas, nie jest tylko jeszcze jedną formą zajmowania się sobą samym? Czy całe to myślenie nie zapoznaje jeszcze innej formy zła? Myślę tu o sytuacji, kiedy człowiek nie jest ani bezpośrednim podmiotem zła, ani bezpośrednim przedmiotem zła. Myślę tu o bodaj najbardziej dziś powszechnej formie zła, mianowicie o złu, którego jestem świadkiem. Oto nie czynię tobie zła i nie cierpię zła od ciebie, ale on czyni zło jemu, a my jesteśmy przy tym. Takie bycie świadkiem zła, sądzę, przynależy do istotnych rysów sytuacji człowieka współczesnego. Być tu i teraz, znaczy być świadkiem zła. Kiedy skupimy uwagę na tej formie zła, podstawowym naszym problemem nie będzie już problem nieczynienia zła ani problem unikania go, czy też god-

---

[1] Por. Platon, *Gorgiasz*, LXV.
[2] *De libero arbitrio*, I-I, 1.
[3] *Emil*, ks. IV.

nego znoszenia, lecz problem sposobu bycia wobec dziejącego się zła. Owo „jak" bycia wobec zła, którego człowiek jest świadkiem, określa, kim on etycznie jest.

Tymczasem tradycyjne myślenie etyczne, odwołujące się przede wszystkim do obrazów biblijnych, wydaje się być nie dość adekwatne do sytuacji etycznej człowieka współczesnego. Ani opozycja Kain–Abel, ani wzór Miłosiernego Samarytanina, ani owo „nadstawienie drugiego policzka" nie są w stanie unieść brzemienia sytuacji etycznej, w jakiej przyszło nam żyć. Nie jest bowiem naszym udziałem być Kainem ani być Ablem, jesteśmy niejako trzecim synem Adama i zawsze jesteśmy w pobliżu „awantury" przy stosie ofiarnym. Nadal, oczywiście, Miłosierny Samarytanin pozostaje dla nas wzorem postępowania w pewnych przypadkach, ale przecież nie powinniśmy zapominać, iż przybywa on za późno: „zbójcy" już odeszli i zostawili swą ofiarę poranioną i na wpół umarłą (por. Łk 10, 30-37). Chrześcijańska zaś nauka o niesprzeciwianiu się złu skupia swą uwagę na złu, które ja cierpię, i uczy mnie godnie je znosić. Kiedy jednak skierujemy uwagę na zło, które cierpi drugi z winy trzeciego, wówczas nauka ta, sądzę, nabiera zgoła innego sensu.

Zapytywanie o „jak" bycia wobec dziejącego się zła ukazuje się więc jako naglące zadanie dla etycznego namysłu.

II. ETYKA

Wedle pierwotnego projektu etyki celem namysłu etycznego było „nie poznanie, lecz działanie". „Zastanawiamy się bowiem nad dzielnością – pisał Arystoteles – nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi"[4]. I o ile celem „teoretycznego myślenia dyskursywnego" była prawda, to celem „praktycznego myślenia dyskursywnego" było dobro[5]. Kiedy zatem, przykładowo, Moritz Schlick oznajmia, iż „etyka jako taka nie zna nigdy innego celu poza prawdą"[6], to zrywa on całkowicie z jej klasycznym rozumieniem. Dla Schlicka zagadnienia etyki mają charakter czysto teoretyczny, tzn. muszą mieć taki charakter, aby etyka mogła wystąpić jako nauka. Czy jednak etyka występując „jako nauka" – w sensie wyznaczonym nauce przez współczesny scjentyzm – występuje nadal „jako etyka"?

Dla umysłu myślącego daleko głębiej niż Schlick, mianowicie dla Alberta Einsteina, było oczywiste, iż nauka nie może dać nam etyki[7]. Nawet

[4] EN 1103 b 27.

[5] Por. tamże, 1139 a 20 – 1139 b 13.

[6] *Zagadnienia etyki*, I, 1.

[7] Por. następującą wypowiedź Alberta Einsteina, w której na temat metody naukowej mówi on, iż „nie może nas nauczyć niczego więcej niż tego, jak fakty są nawzajem powiązane i jak warunkują się; [...] dążenie do takiej obiektywnej wiedzy godne jest najwyższych wzlotów, do jakich człowiek jest zdolny [...]. Ale również oczywisty jest fakt, że poznanie tego, co j e s t, nie otwiera bezpośrednio drzwi do tego, c o p o w i n n o b y ć [...]. Uważam, że wy-

Ludwig Wittgenstein, którego można by czynić współodpowiedzialnym za obecne odwrócenie się od etyki, oznajmia w zakończeniu swego *Wykładu o etyce* z całą stanowczością: „Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia powiedzenia czegoś o ostatecznym sensie życia, tym, co absolutnie dobre, absolutnie wartościowe, nie może być nauką. To, co ona mówi, w żadnym sensie nie dodaje się do naszej wiedzy"[8]. Jednak, o czym warto pamiętać, Wittgenstein natychmiast się zastrzega: „Ale jest ona [etyka] dokumentem skłonności ludzkiego umysłu, wobec której nie mogę powstrzymać głębokiego szacunku".

To, co według słów Maxa Plancka, stanowi przesłankę i warunek wstępny poznania naukowego, czyli bezwzględny determinizm, czyni etykę zgoła niemożliwą. Stosunek etyka–nauka ukazuje się teraz jako antynomia: z jednej strony etyka bezwzględnie powinna stać się nauką, z drugiej zaś jako żywo nauką stać się nie może. W tej sytuacji pozostaje: albo zmienić samą ideę nauki, albo zgodzić się na „nienaukowość" etyki, albo zgodzić się na jej nieobecność, albo też wykroić z niej to, co da się badać ściśle naukowo, i tak „przykrojonej" nadać godność nauki. Pierwsze zdawało się wręcz niemożliwe, drugie – niegodne ludzi uniwersytetu, trzecie – społecznie ryzykowne, czwarte – najwłaściwsze. Jednakże „przykrojona" na miarę nauki etyka okazała się jedynie zakamuflowaną formą jej nieobecności, z wszystkimi tego konsekwencjami. Podstawowe pytania etyczne zostały, jako „nienaukowe", zabronione. I tak zamiast etyki otrzymaliśmy jedynie nauk ę o etyce. Jednak, jak już wielokrotnie podkreślano, problemów etycznych nie da się rozstrzygać poprzez nazwanie ich bezsensownymi i odrzucenie. Toteż człowiek pytał i nadal pyta o to, co w etyce pytania godne. Ponieważ zaś dziedzina przedmiotowa nauki o etyce w sposób oczywisty nie jest dziedziną przedmiotową samej etyki, nauka o etyce musi pozostać głucha na to pytanie. W rezultacie naprawdę istotny dyskurs etyczny albo został urwany, albo usytuował się całkowicie poza uniwersytetami. Samo hasło powstrzymywania się od wartościowań, unikania ocen, itd. nabrało brzemiennego w skutki znaczenia społeczno-politycznego. Dziś co prawda coraz więcej sztandarowych postaci nauki mówi już o „szkodach wyrządzonych ludzkości przez scjentystyczne myślenie" (sformułowanie Konrada Lorenza).

Nieobecność namysłu nad istotowym pytaniem etyki: „jak żyć?", usprawiedliwiano niemożnością utrzymania zadowalającego rygoru i zadowalającej weryfikacji takowego namysłu. Tak jest do dziś w większości ośrodków akademickich (poza nielicznymi uniwersytetami wyznaniowymi uprawiają-

jaśnianie tych podstawowych celów i ocen i utrwalanie ich w emocjonalnym życiu jednostki jest najważniejszą funkcją, którą religia musi spełniać w społecznym życiu człowieka". Cytuję za R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1973, s. 232.

[8] *A Lecture on Ethics*. „Philosophical Review" 74 (1965) s. 12 (tłum. W. Sady).

cymi etykę personalistyczną). Ale czy można na takie usprawiedliwienie przystać? Jeżeli etyka nie stawia z całą dramatycznością pytania „jak żyć?", to znaczy, iż z gruntu akceptuje powszechny sposób bycia. A to oznacza, iż nie rozpoznaje zła w życiu codziennym, nie rozpoznaje rzeczywistego zagrożenia. Jest raczej skłonna bronić status quo, jest myśleniem etycznym tych, którym „jest dobrze". Inna sprawa, czy aktualny charakter codzienności dopuszcza w ogóle sproblematyzowanie owego „jak żyć?" Czy rzeczywistość codzienna dopuszcza w ogóle możliwość innego „jak" niż to, które narzuca? Radykalne zapytywanie „jak żyć?" może pojawić się jedynie z głębi zawieszenia akceptacji zastanego i utartego sposobu bycia. Zawieszenia takiego jednak zazwyczaj nie dokonuje się na gruncie akademickiej etyki. Towarzyszący mu z konieczności niepokój jest tu czymś niepożądanym i nie udało mi się zaobserwować go w środowisku badaczy. Tymczasem radykalne zapytywanie „jak żyć?" wytrąca nas z usypiającego przeświadczenia, iż przecież wiemy, jak żyć. Poprzez to pozorne „wiemy" byliśmy zwalniani z myślenia. Dopiero kiedy pozór ten pierzchnie, możemy zacząć myśleć, możemy znów odczuć ów moralny niepokój, który jest zawsze moralnym czuwaniem, powietrzem, bez którego etyczny namysł traci oddech.

III. NIEOBECNOŚĆ ETYKI WOBEC ZŁA

W horyzoncie naszej sytuacji problemowej podstawowe pytanie etyki przyjmie postać pytania: „jak być wobec zła?" Jak zatem etyka uprawiana współcześnie w większości uniwersytetów uczy człowieka być wobec zła? W świetle wcześniej nakreślonej charakterystyki staje się jasne, iż współczesna etyka, usiłująca za wszelką cenę, a więc również za cenę samej etyki, być nauką, jest wobec dziejącego się zła w szczególny sposób nieobecna. Już samo zło okazuje się czymś zgoła nienaukowym. Nauka zna jednostki chorobowe, zejście śmiertelne, zna odczuwanie bólu, pozbawienie wolności, życia itd., ale nie zna zła.

Sama nieobecność etyki wobec zła przyjmuje różne formy. Generalnie jest to przede wszystkim zastąpienie etyki nauką o etyce lub nauką o moralności. Charakterystyczne, iż najwybitniejsi przedstawiciele nauki o moralności, skądinąd ze wszech miar godnej szacunku, doskonale wiedzieli, iż wcale nie uprawiają etyki. I oczywiście rację miał Tadeusz Kotarbiński, kiedy pisał o Marii Ossowskiej: „Nie uprawia etyki, lecz naukę o moralności"[9]. Tymczasem w popularnych podręcznikach ciągle spotykamy określenia typu: „etyka jest to nauka o moralności".

Jednakże najbardziej dziś rozpowszechnioną formą nieobecności etyki jest metaetyka. Ta frapująca dziedzina badawczego namysłu znakomicie

[9] Por. T. Kotarbiński, *Nowe książki o nauce o moralności*, „Przegląd Filozoficzny", r. XLV, z. 3-4, s. 427.

zdała egzamin jako tworzywo uniwersyteckiej nauki, wciągnęła wiele znakomitych umysłów i doprawdy nic niemal nie można by jej zarzucić, gdyby nie pewna, wyraźnie dająca się obserwować tendencja, która obnaża jej podstęp. Otóż, metaetyka sugeruje, iż jej stosunek do etyki jest analogiczny jak stosunek metanauki do nauki. Wszelako metanauka nigdy nie rugowała samej nauki i nie próbowała występować zamiast niej. Tymczasem metaetyka faktycznie wyrugowała etykę w klasycznym rozumieniu i usytuowała się na jej miejscu. Powtarzam: nie sama metaetyka jest tu krytycznie oceniana, lecz jej tendencja do występowania zamiast etyki.

Skupienie przez metaetykę uwagi na wypowiedziach etycznych od razu jednak upraszcza sytuację etyczną. W źródłowej sytuacji etycznej nie obcuję zgoła z „wypowiedziami". Język, nawet język moralny, nie jest swoistym przedmiotem etyki. Powszechnie przyjmowany i uderzający swą oczywistością podział na etykę opisową i etykę normatywną odwołuje się właśnie do zjawisk językowych. Sądzę jednak, iż upraszcza on i fałszuje istotę rzeczy. Konstruuje przestrzeń, w której trudno pojawić się temu, o co idzie przede wszystkim, tj. samemu etycznemu namysłowi, skupiającemu się wokół pytania: „jak żyć?" Namysł taki to przecież ani nie etyka normatywna, ani nie etyka opisowa, to żaden zbiór norm czy zdań opisowych, lecz samo myślenie, rozważanie, którego specyfika jest zadecydowana przez charakter źródłowego dlań pytania. I doprawdy, mimo całego swego intelektualnego uroku, usiłowania logicznego wyprowadzenia zdań powinnościowych ze zdań opisowych sytuują się całkowicie poza dziedziną przedmiotową etyki. Nieprzypadkowo już od lat mówi się o „ślepym zaułku" (sformułowanie Tadeusza Stycznia) tego rodzaju rzekomo etycznych badań, o ich „izolacjonizmie" (sformułowanie Johna Ladda) itp.

Nieobecność etyki daje się jeszcze ukazać z perspektywy dziejowego zachwiania się niektórych jej podstaw. Dla wielu fundament etyki stanowiła ponad-etyczna postawa religijna, kiedy jednak postawa ta została w czasach współczesnych istotnie zachwiana, etyka stawała się bez-podstawna. Albert Einstein mógł jeszcze ze spokojnym sercem odmówić nauce możliwości dania nam etyki i powierzyć to zadanie religii[10]. I dziś jeszcze człowiek głęboko wierzący może spokojnie ten gest powtórzyć. Czy jednak my, ludzie uniwersytetu, dramatycznie zagadnięci przez młode pokolenia w podstawowych kwestiach etycznych, mamy milczeć i godzić się z tym, iż namysł wokół tych kwestii jest domeną religii, a tam, gdzie religię „zniesiono", domeną instytucji, które w funkcji religii usiłują wystąpić? Dla mnie jest to pytanie retoryczne.

Degradacja etyki jako dyscypliny akademickiej wzmacniana jest dodatkowo przez ogólną sytuację nauki współczesnej. Dzisiaj działalność naukowa jest w zinstytucjonalizowany sposób powiązana z ekonomią i polity-

[10] Por. przypis 7 oraz A. Einsteina koncepcję kosmicznej religijności.

ką. Dlatego też etyka jako dziedzina badawczego namysłu zostaje zinstrumentalizowana względem ekonomii i polityki. Istnieje oczywiste napięcie między radykalnie podjętym namysłem a instytucjonalnie zorganizowaną i zabezpieczoną nauką. Sama struktura takiego „zorganizowania" ogranicza już pole i sposoby badań, dyskredytując wszystko to, co choć będąc badawczym myśleniem, mogłoby jednakże zagrozić owej strukturze.

Gorzej. Etyka, jeśli pomyślana jest w zgodzie z jej istotą, musi zawsze prowadzić do ukonstytuowania się granic w duszy ludzkiej, które będą nieprzekraczalne dla jakiejkolwiek władzy politycznej. Etyka zawsze będzie więc ograniczała totalizującą się władzę. Absolutna władza musi „znieść" etykę, ta bowiem staje jej na przeszkodzie. Maria Ossowska już w roku 1935 wskazywała na występowanie politycznych przyczyn „odwracania się od etyki". Jest rzeczą nader symptomatyczną, iż kiedy w roku 1983 w tomie prac rozproszonych profesor Ossowskiej wznowiono ów tekst, cenzura uznała za konieczne interweniować i ukryć przed czytelnikami fakt, iż rzecz dotyczyła stalinowskiej Rosji.

Wszelka etyka uprawiana pod „patronatem" władzy degraduje się do pewnej formy usprawiedliwiania tej władzy i przestaje być etyką. Jaką etykę można było uprawiać pod kuratelą hitleryzmu czy stalinizmu? A gdyby nawet odwrócić się od praktycznej rzeczywistości, ta bowiem zawsze jest opacznie reżyserowana i odgrywana, i zwrócić się jedynie do jej scenariusza, to przecież F. Engels wcale nie ukrywał, iż „właśnie złe namiętności ludzkie, chciwość i żądza władzy, stają się dźwigniami rozwoju dziejowego"[11]. Kiedy więc owe „złe namiętności ludzkie", kiedy ci „chciwi i żądni władzy" dźwigają dziejowy rozwój, jakże tu radykalnie zapytać o nasze bycie wobec zła? Wszelka wątpliwość musiałaby zostać uznana, i to w najlepszym wypadku, za „płytki moralizm".

W tym kontekście warto odnotować jeszcze pewną szczególną formę nieobecności etyki. Mam na myśli animowanie na szeroką skalę dyskusji nad tzw. wielkimi problemami etycznymi. I tak, całe niemal społeczeństwo dyskutuje na temat np. eutanazji, choć problem ten w minimalnym stopniu może dotyczyć samych dyskutujących. Dyskusja taka jest formą milczenia o własnej, rzeczywistej sytuacji etycznej. Animatorzy takich dyskusji nie tylko kontrolują rozmowę obywatelską, a to poprzez podrzucanie jej tematu, ale przede wszystkim odwracają uwagę od właściwego pojmowania problemu etycznego. Znowu bowiem okazuje się, iż etyczność wkracza dopiero w pewnych wyjątkowych, z rzadka się nam przydarzających sytuacjach, jak na przykład sytuacja eutanazji czy interwencji genetycznej, a nie jest sytuacją permanentną, dotyczącą nas w obszarze całego życia.

Kończąc już ukazywanie różnych form nieobecności etyki, trzeba jeszcze wspomnieć o przypadku Martina Heideggera. Idzie mi o zniesienie w

[11] MED, Warszawa 1969, t. 21, s. 322.

myśli Heideggera tradycyjnego odróżnienia ontologii i etyki. Raczej nie chciano zauważyć, iż jest to zniesienie odróżnienia, a nie zniesienie etyki; iż namysł etyczny wcale nie został wyrugowany na rzecz badania ontologicznego, lecz wręcz przeciwnie, nabrał niejako większej mocy zobowiązującej poprzez zontologizowanie podstawowego problemu etyki. Przeoczenie to sprawiło, iż jedni oczekiwali ciągle od Heideggera jakiegoś „dołączenia etyki", inni zaś piętnowali jego rzekomy immoralizm. W tej sytuacji nie dość, iż etyczny sens *Sein und Zeit* nie został w sposób właściwy odczytany, to na dodatek pojęto radykalizm myśli Heideggera jako jeszcze jedno hasło do odwrócenia się od etyki.

IV. SPOSÓB BYCIA WOBEC ZŁA

Skonstatowawszy dominującą dziś nieobecność etyki akademickiej w obliczu dziejącego się zła, chciałbym teraz krótko scharakteryzować najczęściej przyjmowane postawy wobec zła. Bodaj najpowszechniejszą postawą świadka zła jest „n i e p r z y t o m n o ś ć". Argumentacja tej postawy streszcza się w zdaniu: „Nie wiedziałem". Jednakże współcześnie argument ten coraz bardziej traci rację bytu. Dziś człowiek obdarzony jest możliwością daleko szerszego udziału w świecie niż przed wiekami. Dziś właściwie już wszystko dzieje się na naszych oczach i nie może zmienić tego faktu ich przymykanie. Dlatego „nieprzytomność" świadka zła jest czymś, co funduje on sobie sam, sam pozbawia się jaśniejszej świadomości tego, co się dzieje. Jest przy tym, ale go nie ma. Dzisiaj jednak człowiek ponosi już odpowiedzialność za to, że nie wie tego, czego nie wie, a co mógłby wiedzieć, gdyby zaryzykował szersze otwarcie oczu. Ów większy zakres możliwej świadomości, wolności i odpowiedzialności decyduje też o nowej sytuacji w etyce. Teraz już może i powinna być etyczna całość naszej egzystencji, a nie pojedynczy, fragmentaryczny czyn; teraz bowiem człowiek projektuje już całe swoje życie, a nie tylko poszczególne zachowania. Etyka przeto nie będzie już czymś, co wkracza w życie człowieka dopiero w obrębie tzw. sytuacji moralnych, ponieważ owe „sytuacje moralne" wcale nie są czymś, co „przydarza się" człowiekowi. Istnienie człowieka samo jest nieustającą „sytuacją moralną". Toteż owo „nie wiedziałem" ukazuje się najczęściej jako konsekwencja nieetycznie zaprojektowanej całości egzystencji.

Drugą, dającą się obserwować, postawą świadka zła jest o b o j ę t n o ś ć. Świadek jest przytomny dziejącemu się złu, ale obojętny. Występującej tu argumentacji, streszczającej się w zdaniu: „Co mnie to obchodzi", towarzyszy pewien niepokój, który daje o sobie znać poprzez dodatkowe usprawiedliwienie: „sam sobie winien" – tzn. ów drugi, który cierpi zło za sprawą trzeciego, sam jest sobie winien. Dlaczego jednak to, iż ktoś „sam sobie winien", ma usprawiedliwiać moją obojętność wobec czynionego mu zła? Poza tym, co to znaczy: „sam sobie winien"? Czy to znaczy tylko, iż

sam spowodował swoje cierpienia, i tylko tyle? Takie „sam sobie winien" równie dobrze mógł wyrzucić z siebie żołnierz rzymski, który krzyżował Chrystusa. Czy też owo „sam sobie winien" ma oznaczać, iż cierpiane teraz zło jest sprawiedliwie wymierzoną karą? Stajemy wobec jednego z najbardziej ciemnych gestów wewnętrznych człowieka. Mam na myśli głęboko zakorzenione już w myśleniu magicznym i obecne w myśleniu religijnym przeświadczenie, iż cierpienie człowieka jest zawsze „zawinione" i zasłużenie, jako kara, „wymierzone". Św. Augustyn pisze nawet w pewnym momencie, iż „każdy z własnej winy zło sobie stwarza"[12]. Otóż to obecne już w mrocznych początkach naszej świadomości przeświadczenie zdaje się po dziś dzień powściągać nasz sprzeciw wobec dziejącego się zła. Sądzę jednak, iż jako „zawinione" i „zasłużone" wolno mi potraktować jedynie to zło, którego sam doznaję. Ale czy wolno mi, z etycznego punktu widzenia, potraktować tak zło, którego ty doznajesz?

Następną, szczególnie dopraszającą się przemyślenia, postawą przyjmowaną przez świadka zła jest usprawiedliwiana bezsilnością *bierność*. Świadek jest przytomny dziejącemu się złu i nie zachowuje obojętności, lecz mimo to pozostaje bierny. Argumentacja na rzecz bierności streszcza się w zdaniu: „A cóż ja mogę?" Co kryje się jednak za takim argumentowaniem? Zdania typu: „Ja nic nie mogę", „To nic nie zmieni" i tym podobne, sugerują, iż racją wystąpienia przeciw złu jest jego skuteczność. Ale przecież sens sprzeciwu wobec zła nie wyczerpuje się w jego praktycznej skuteczności. To, iż twoje wystąpienie przeciw złu musiałoby być nieskuteczne, może co najwyżej zachwiać jego pragmatycznym sensem, choć ostateczna nieskuteczność musi właściwie pozostać czymś niezmierzonym. Jednakże pierwsza natura wystąpienia przeciw złu jest etyczna, a nie pragmatyczna. I gdyby nawet naukowo udowadniano nam, iż nasz sprzeciw wobec zła *musi* być bezskuteczny, to przecież etyczna powinność sprzeciwu w niczym nie zostaje przez to naruszona. Sensem etycznej aktywności nie jest powodzenie akcji, chociaż oczywiście jest dobrze, kiedy powodzenie jej towarzyszy. Argument: „A cóż ja mogę?", jest na gruncie myślenia etycznego pseudoargumentem i dla rozjaśnienia jego pseudosu należy przyjąć,

[12] *De vera religione*, XXIII, 44. Cytowany fragment pojawia się w następującym kontekście: „Każda dusza rozumna albo jest nieszczęśliwa przez grzechy, albo szczęśliwa przez dobre uczynki. Każda nierozumna albo ustępuje silniejszemu, albo ulega lepszemu, albo równemu wychodzi naprzeciw, ćwiczy siły stającego do walki, przynosi szkodę potępionemu. Każde zaś ciało służy swej duszy, o ile tylko pozwalają na to jej zasługi i porządek świata. Nie ma więc żadnego ogólnego przyrodzonego zła, lecz każdy z własnej winy zło sobie stwarza. A gdy łaska Boża odrodzi duszę i przywróci jej dawną czystość, gdy podda się ona temu jednemu, który ją stworzył, a ciało odzyska pierwotną moc, gdy zamiast podlegać światu, dusza będzie władać światem – wtedy nie zazna już żadnego zła; zamiast bowiem uczestniczyć w kolejnych przemianach pośledniego piękna doczesnego, sama nimi będzie kierować" (tamże – tłum. J. Ptaszyński).

iż rzeczywiście nic nie możesz, i zapytać: czy wobec tego aprobujesz owo zło? Nie? Więc dlaczego swą dezaprobatę ukrywasz?

Drugie usprawiedliwienie bierności: „Sprawiedliwości i tak stanie się zadość”. Niepokój, jaki budzi w człowieku już sama myśl o bezkarności zła, zawsze znajdował ukojenie w jakiejś wersji „sądu ostatecznego”: Jakkolwiek by to się działo, sprawiedliwość zostanie wymierzona i krzywdy zostaną wyrównane, choć niejeden umiera bez kary i bez nadziei. Jeżeli zaś tak, to w końcu przecież zło i tak weźmie swoją zapłatę. Cóż tu więc po mnie? Ale jeżeli rację ma Leonardo da Vinci, iż „kto zła nie karze, każe je czynić”[13], to wówczas ta sama idea sądu nad duszami, miast osłabiać naszą determinację do sprzeciwiania się złu, stać się winna jeszcze dodatkowym dla tego sprzeciwu motywem. Nasza bierność bowiem będzie ukarana.

Nieprzytomności, obojętności i bierności świadka zła towarzyszy poczucie niewinności: „To przecież nie ja”. Jednakowoż ten brak winy jest samooszukiwaniem się, a nieuczestniczenie w złu – złudzeniem. Świadek zła, nie będąc bezpośrednim jego podmiotem ani przedmiotem, jest w gruncie rzeczy pośrednio i jednym, i drugim: to on czyni zło i to jemu jest ono czynione. Zło, które ciągle obok niego się dzieje, oswaja ze sobą świadka zła, jest jak ciągły hałas, który przestaje słyszeć. Samo takie oswojenie się z dziejącym się złem przekształca się w rodzaj jego biernej akceptacji i staje się już wstępem do bezpośredniego czynienia zła, jest zarażeniem się złoczynieniem, stępieniem własnych moralnych oporów. Dlatego zło, którego jesteśmy świadkami, a które w swym sercu chcemy ukryć, dosięga nas, jest w naszym sercu.

Pierwszym krokiem ku złagodzeniu nieuchronnej winy świadka zła jest objawienie swej dezaprobaty. Czyniący zło powinien wiedzieć o naszym braku przyzwolenia i dezaprobacie wobec jego złoczynienia. Jest to nasza etyczna powinność. Owo „wiedzieć” po stronie zło czyniącego ma kolosalne znaczenie. Udawanie, iż nie myślimy, że coś jest nikczemne, kiedy właśnie myślimy, iż jest nikczemne, jest moralnym samoniszczeniem się. Swetoniusz, opisując w swych *Żywotach cezarów* pewien „dziejowy” mord polityczny, dołącza następujący szczegół: „Wyzwoleńca, który wobec okrutnego czynu ośmielił się krzyknąć, natychmiast wbito na krzyż”[14]. Od wydarzenia tego minęło dwadzieścia wieków i tych, którzy „ośmielili się krzyknąć”, były miliony. I to jest najbardziej dramatyczna odpowiedź na pytanie: „jak być wobec zła?”, jaką powierzono nam do udźwignięcia.

O krok dalej niż świadek dezaprobujący posuwa się w stronę zmycia swej winy świadek protestujący. Protest wobec dziejącego się zła jest już wyższą formą aktywności etycznej, która ustępuje jeszcze tylko czynnemu

---

[13] Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane*, tłum. L. Staff, Warszawa 1958, s. 37 (manuskrypt H, 118 f. verso).

[14] *Żywoty cezarów*, IV, 12.

wystąpieniu przeciw złu. Czym jednak jest wystąpienie przeciw złu, które samo miałoby czynienia zła unikać? Jest nade wszystko zdecydowanym wstawieniem się za doznającym zła, takim ujęciem się za nim, w którym zdobywamy się na zaryzykowanie całym sobą. Sądzę, iż obraz „ujęcia się za ...", „wstawienia się za ...", posiada sam w sobie, w swym etycznym wymiarze, ciągle tak wielką moc poruszającą, że człowiek dzisiejszy, nieuchronny i zawsze już winny świadek zła, o ile nie zaniedbać jego etycznej pielęgnacji, zapewne nie zawaha się temu obrazowi sprostać.

Czy więc etyka, jako dziedzina ludzkiego namysłu, może pozwolić sobie być nieobecną w obliczu wyzwania, jakie zawiera w sobie sytuacja bycia świadkiem zła? Oto zadanie. Jeżeli my, ludzie uniwersytetu, zadania tego nie podejmiemy, podejmą je inni, czyniąc nas zbędnymi. Przy czym, podkreślmy, nie idzie tu o tworzenie jakichś systemów, teorii, o dostarczanie gładkich, gotowych odpowiedzi, lecz idzie o rozbudzanie i pielęgnowanie samego nawyku myślenia etycznego, sprzyjanie dojściu do głosu podstawowych, acz stale zagłuszanych, intuicji etycznych. Idzie zatem o etykę, która jest szkołą badawczego namysłu, która nie tyle udziela gotowych odpowiedzi, co raczej uczy samodzielnego poszukiwania odpowiedzi.